

TIPOLOGI PEMIKIRAN KEISLAMAN DI INDONESIA ABAD XXI

Baharuddin

STAIN Padangsidimpuan,
Jl. Imam Bonjol KM. 4,5, Padangsidimpuan, 22733
e-mail: baharuddinhasby@yahoo.co.id

Abstract: The Typology of Islamic Thought in the 21st Century Indonesia. This article outlines the root of Islamic thought in Indonesia and offers a typology of its contemporary developments. Basically it follows the common traditional and modern strands; and although the author adds neo-modernism as a third type he leaves neo-traditionalism untouched. Realising the basic problems of the existing trends, he offers a method of reconciling them.

Kata Kunci: Islam tradisional, Islam modernis, Islam neo-modernis

Pendahuluan

Perkembangan Pemikiran keislaman di Indonesia, secara faktual, dapat diakui sangat pesat. Bahkan pada beberapa hal yang spesifik, Islam telah menyatu atau bersenyawa dengan budaya bangsa Indonesia. Begitu ketatnya hubungan itu, sehingga membuat “kebingungan” pengamat Barat untuk memilah, memilih, dan membedakan, antara budaya asli bangsa Indonesia dengan budaya Islam. Di antara tokoh tersebut adalah Harry J. Benda. Benda dalam mengomentari budaya Indonesia menyatakan bahwa kepercayaan asli bangsa Indonesia telah dibungkus dengan Islam.¹ Hampir senada dengan itu, pengamat Barat lainnya, menguraikan bahwa Islam Indonesia sebenarnya adalah kepercayaan asli yang isinya adalah *animisme* dan *dinamisme* yang dibungkus dengan warna Islam.² Pandangan pengamat Barat tersebut, jika ditanggapi secara emosional-

¹ Harry J. Benda, “Continuity and Change in Southeast Asia”, dalam *Monograph Series*, No. 18, 1972, h. 176.

² Pandangan pengamat Barat tentang Islam Indonesia seperti yang dijelaskan di atas dapat dilihat pada beberapa tulisan mereka, antara lain: Louis Fischer, *The Story of Indonesia* (New York: Harper & Brother Publisher, 1959), h. 15; G.J.W. Drewes, “Indonesia: Misticisme and Aktivisme”, dalam Gustave E. Von Grunebaum (ed.), *Islam Kesatuan dan Keraguan*, terj. Effendi M. Yahya (Jakarta: Yayasan Perhidmatan, 1983), h. 329.

agamis, tentu akan menyentuh rasa beragama kaum Muslim. Suatu hal yang penting adalah menyikapinya secara analitis-kritis dan menjadikannya sebagai cambuk untuk instropeksi dengan sikap ilmiah yang kritis-analitis. Sejarah telah menceritakan bahwa Islam masuk dan menyebar ke seluruh Nusantara melalui dakwah para pedagang, muballig, guru, kiai, ketika berhadapan dengan budaya lokal selalu melakukan upaya interpretasi, adaptasi, dan antisipasi.³ Tegasnya mereka tidak mengambil jarak dan sikap konfrontatif terhadap budaya lokal. Implikasinya adalah pada suatu ketika para juru dakwah dapat bersikap akomodatif, di waktu lain dapat bersikap modifikatif, dan jika terpaksa baru melakukan hal-hal yang bersifat konfrontatif.

Dengan demikian, secara kultural, Islam menjadi kuat dan mengakar di dalam budaya Indonesia. Metode dan sikap dakwah tersebut bersatu dengan pola pemahaman keagamaan yang dikembangkan para juru dakwah, juga turut memperkuat persenyawaan antara budaya dan agama Islam. Pola pemahaman keagamaan yang dikembangkan pada waktu itu, -dan masih kita pada saat ini-, adalah pola *sufistik* dan pola *legalistik*. Hal ini memiliki tali persambungan dengan budaya Hindu dan Budha yang telah mengakar demikian kuatnya dalam budaya Indonesia. Kondisi inilah yang menyebabkan Islam tidak mendapat tantangan yang berarti, dan selanjutnya dapat diterima masyarakat Indonesia, terutama di Jawa. Menurut M. Ridwan Lubis, memang pola *sufistik* dan *legalistik* adalah pola perkembangan keislaman yang hampir merata pada masa kemunduran di dunia Islam, yaitu suatu pola yang lebih menekankan rasa beragama dari pada aspek pemikiran.⁴ Pola pengembangan agama secara *sufistik* dan *legalistik*, memang di satu sisi memiliki keunggulan. Budaya memiliki akar yang kokoh ke dalam agama. Namun di sisi lain pola ini memiliki kekurangan, terutama tidak dapat bertahan menghadapi gempuran perkembangan pemikiran dari luar, terutama yang bersifat rasional. Pola *legalistik* dan *sufistik* ini lebih besar nuansa emosional, maka pola ini telah mampu memberikan kepuasan rasa beragama yang sifatnya sesaat. Persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam bukan hanya berada pada batas legal formal saja, terutama menghadapi abad ke-21 ini. Menyadari hal ini, para pakar Muslim di berbagai bidangnya di tanah air, telah mencoba mencari solusi terhadap persoalan umat Islam di Indonesia. Corak solusi yang ditawarkan itu pada gilirannya muncul menjadi tipe pemikiran keislaman di Indonesia pada abad ke-21. Tulisan ini bertujuan untuk menelusuri berbagai corak tipologi pemikiran tersebut. Untuk menemukan tipologi pememikiran tersebut, secara berturut-turut akan diuraikan; latar belakang pemikiran keislaman di Indonesia, Tipologi pemikiran keislaman di Indonesia, komentar kritis dan alternatif, dan diakhiri dengan penutup.

³Hal ini telah diuraikan oleh M. Ridwan Lubis, "Perkembangan Pemikiran Islam Regional: Tinjauan Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia", dalam Burhanuddin Daya (ed.), *70 Tahun H. A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993), h. 321.

⁴ *Ibid.*

Latar Belakang Pemikiran Keislaman di Indonesia

Keseluruhan faktor yang mempengaruhi wajah pemikiran keislaman di Indonesia pada abad ke-21 dapat dikelompokkan pada dua faktor besar, yaitu faktor eksternal dan faktor internal. Faktor internal adalah kondisi objektif umat Islam di Indonesia. Faktor eksternal adalah pemikiran-pemikiran keislaman dari luar yang masuk ke Indonesia.

Dalam faktor internal, sedikitnya ada tiga hal utama, -dan ini dapat saja bertambah, yang menjadi kondisi objektif umat Islam Indonesia. *Pertama*, *sinkretisme* ajaran Islam dengan budaya lokal. Sinkritisme adalah pencampur-adukan antara budaya lokal dengan ajaran agama. Budaya lokal itu telah dianggap sebagai ajaran agama. Burhanuddin Daya menjelaskan bahwa praktik amaliah keagamaan di Indonesia, baik berupa ibadah dan akidah, telah banyak dicampuri oleh kepercayaan dari luar Islam, tetapi bersifat lokal, seperti tradisi kepercayaan nenek moyang di Jawa.⁵ *Kedua*, kondisi politik di Indonesia yang sedang dijajah sampai dengan tahun 1945, dan mengalami permulaan kemerdekaan tahun 1945, dan masa reformasi pada tahun 1998. *Ketiga*, masalah keterbelakangan umat Islam Indonesia, terutama di bidang pendidikan (kebodohan) dan bidang perekonomian (kemiskinan).

Faktor eksternal meliputi lima hal penting, dan ini bisa saja dikembangkan, yaitu: *Pertama*, pemikiran tasawuf al-Gazâlî dan pemikiran fiqh al-Syafi'î. Kedua pemikiran ini cukup berpengaruh di dunia pesantren di Indonesia. Model pemikiran ini, kemudian disempurnakan dengan corak ilmu kalam Asy'ariyah kemudian membentuk model sunni Indonesia. *Kedua*, gerakan Wahabi di Hijaz yang dipimpin oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahab. Gerakan ini menyuarakan purifikasi ajaran Islam, yaitu gerakan yang berusaha mengambil rujukan ajaran agama kepada sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah serta ulama Salaf. Gerakan ini turut menyulut api perkembangan gerakan yang serupa di Indonesia, semacam Muhammadiyah di Yogyakarta.⁶ *Ketiga*, pemikiran Muḥammad Abduh, terutama tentang upayanya untuk kembali menghidupkan upaya ijtihad dalam dunia Muslim dan berpikir secara rasional. Pemikiran Muḥammad 'Abduh ini banyak berpengaruh di Indonesia. A. Mukti Ali menyatakan gerakan pembaharuan pemikiran di Indonesia banyak dipengaruhi oleh Abduh sekalipun dalam bentuknya yang parsial. Ia menyebut contoh Gerakan Sumatera Thawalib.⁷ Kecuali itu, Harun Nasution (1919-1998) merupakan contoh sosok pemikir Indonesia yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran rasional Muḥammad 'Abduh. Nurcholish Madjid, mengenai hal ini-, memberi

⁵ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 15.

⁶ Solihin Salam, *Muhammadiyah dan Kebangunan Islam di Indonesia* (Jakarta: CV. Mega, 1985), h. 58.

⁷ A. Mukti Ali, "Pesan-pesan pada Penutupan Upacara Promosi Doktor bagi Saudara Dr. Burhanuddin Daya (Kritik Terhadap Pemikiran Modernisasi Islam) dalam *Majalah Ilmiah Al-Jamiah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, no. 38, 1989, h. 1.

gelar Abduhisme kepada Harun Nasution.⁸ *Keempat*, pemikiran Jamal al-Dîn al-Afghanî, terutama tentang *Pan Islamisme* dan *Nasionalisme* banyak menyulut api pergerakan politik Islam di Indonesia, terutama ketika melawan penjajah.⁹ Sekadar contoh dapat disebutkan “Sarekat Islam” (SI) dalam menentang penjajah Belanda melontarkan ide-ide politiknya, dengan mengesampingkan masalah-masalah *khilâfîyah* antara tradisionalis dengan modernis pada saat itu. Ini merupakan bentuk pengaruh *pan islamisme* dan *nasionalisme* al-Afghanî. *Kelima*, pemikiran *Neo-Modernisme* Fazlur Rahman yang menawarkan metode *analisis-historis-kultural* dalam memahami makna etik al-Qur’an untuk selanjutnya makna etik itu dijadikan alat untuk menafsirkan masalah-masalah komtemporer masyarakat modern.¹⁰ Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif merupakan dua tokoh pemikir Islam Indonesia yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran *neo-modernisme* Fazlur Rahman ini, karena memang beliau berdua adalah murid langsung Fazlur Rahman. Kecuali itu, M. Dawam Rahardjo merupakan tokoh lain yang banyak terpengaruh oleh gaya Rahman, walaupun tidak secara langsung.

Demikianlah dua faktor internal dan eksternal yang banyak berpengaruh pada model pemikiran keislaman di Indonesia pada abad ke-21. Semua faktor itu pada gilirannya membentuk tipologi pemikiran para tokoh dengan gaya dan modenya masing-masing.

Tipologi Pemikiran Keislaman di Indonesia Abad ke-21

Tipologi pemikiran yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah pengklusteran bentuk dan gaya pemikiran keislaman berdasarkan kriteria metodologi yang digunakan pemikir atau kelompok pemikir. Sedikitnya ada tiga tipologi pemikiran keislaman utama yang muncul sekitar awal abad ke-21 sampai menjelang tahun 1970 hingga penghujung abad ke-21 ini. Ketiga tipologi pemikiran tersebut adalah *tradisional*, *modernis*, dan *neo-modernis*.

Tipologi Pemikiran Tradisional

Tipologi pemikiran tradisional ini sering dijuluki dengan “Islam Tradisional”. Sesungguhnya tipe pemikiran tradisional ini adalah pemikiran keislaman sekitar abad ke-13 sampai menjelang abad ke-20, dan biasanya masih tetap terawetkan dalam budaya pemikiran keislaman sampai sekarang. Menurut M. Ridwan Lubis di antara ciri-ciri

⁸ Budhy Munawar Rachman, “Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia”, dalam *Majalah Ulumul Qur’an*, no. 3 vol. IV, 1995, h. 7.

⁹ Faisal Ismail, “Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam”, dalam *Majalah Al-Jami’ah*, no. 40, 1990, h. 38.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), h. 14-25. Tentang praktik metode penafsiran tersebut dibuktikan Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur’an*.

Islam tradisional adalah keterkaitan yang mendalam pada mazhab (aliran) dalam bidang fiqih, tasawuf, dan berkembang pada pola kehidupan di pesantren, serta pola pemikiran yang statis atau *taqlîd*.¹¹ Zamakhsyari Dhofier menjelaskan bahwa orang-orang pesantren kurang senang dengan sebutan ini (tradisional), mereka lebih senang dengan sebutan orang pesantren, karena itu memang lebih sesuai dengan tradisi mereka.¹²

Arus pemikiran keislaman yang masuk ke Indonesia pada awalnya adalah pemikiran model sufistik dan legalistik formal, seperti yang telah dijelaskan terdahulu. Pengaruh tasawuf sangat dominan dalam penyebaran Islam masa awal di Indonesia. Di antaranya adalah pengaruh al-Gâzalî pada tradisi pesantren dan masih dapat dirasakan sampai sekarang. Arus pemikiran ini bertemu dengan bentuk kultur Indonesia yang masih kental warna Hinduisme dan Budhisme yang memang tidak begitu saja menghilang ketika Islam datang. Sikap para juru dakwah yang akomodatif dan modifikatif ketika berhadapan dengan budaya lokal, turut mempersubur tumbuhnya *sinkritisme* dalam pengamalan ajaran agama. Sikap ini memberi kesan “kekurang-murniaan” iman dalam bidang akidah. Pada gilirannya menyusup pada bidang ibadah dalam arti legalistik, yaitu banyaknya ibadah yang dianggap legal walaupun tidak memiliki sumber yang jelas. Dalam bidang metodologi pemikiran, kaum tradisional dikelompokkan kepada model berpikir *taqlid* yang selalu merujuk kepada pendapat ulama terdahulu dan terkesan hanya mengulang-ulang fatwa ulama.¹³ Menurut Deliar Noer perbedaan pendapat antara tradisional dengan modernis meliputi berbagai hal, seperti *usalli*, *taqdir*, *ijtihad*, dan *taqlid*, dan lain-lain. Puncak perbedaan itu terjadi sekitar antara tahun 1900 sampai dengan tahun 1930. Kemudian, sejalan dengan perkembangan lembaga pendidikan, maka kelompok tradisional mengikuti kelompok modernis untuk mempertahankan sikap pemikirannya melalui jalur lembaga pendidikan. Mereka mendirikan sekolah, pesantren, organisasi, dan lembaga sosial lainnya.¹⁴

Demikianlah tipologi pemikiran tradisional yang secara metodologi menggunakan metode taklid dalam pengembangan pemikiran keislaman, walaupun sekarang telah mengalami pergeseran ke arah ijtihad namun masih dalam bentuk tertutup. Artinya masih tetap dalam ruang lingkup satu mazhab tertentu.

Tipologi Pemikiran Modernis

Jika digunakan model berpikir tesis-antitesis-sintesis, maka tipe modernis ini nampaknya, walaupun tidak begitu pas benar, dapat digolongkan pada antitesis terhadap pemikiran tradisional. Tipe ini sering dikonotasikan kepada kaum muda atau reformis

¹¹ Lubis, “Perkembangan Pemikiran”, h. 327.

¹² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 18.

¹³ Lubis, “Perkembangan Pemikiran”, h. 328.

¹⁴ Deliar Noer, *Gerakan*, h. 240-241.

modernis. Tipe ini begitu semangat untuk mengadakan pembaharuan. Organisasi yang selalu diidentikkan dengan tipe pemikiran ini adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam (PERSIS) dan al-Irsyad.

Jargon-jargon utama yang sering bergulir dari pemikiran mereka adalah *tajdid* (pembaharuan) yang mencakup dua makna pokok. *Pertama*, purifikasi, yaitu pemurnian akidah dan ibadah dari khurafat, bid'ah, syirk, dan lain-lain. Kedua, menggalakkan ijtihad terutama dalam bidang fiqih dan muamalah. Kecuali itu, menurut Burhanuddin Daya, perhatian utama Muhammadiyah terletak pada pemurnian akidah, modernisasi pendidikan dan meningkatkan kesejahteraan umat.¹⁵

Berdasarkan uraian di atas, secara metodologis, maka kelompok pemikir tipe modernis ini menggunakan poris rasio (akal, *ra'y*) lebih besar dalam mengembangkan pemikirannya. Mereka tetap merujuk kepada fatwa dan ijtihad ulama terdahulu jika memang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadis Sahih. Selain itu, mereka menggunakan *ra'yu* untuk mengembangkan pemikiran keislaman. Pada tipe pemikiran modernis ini pintu ijtihad terbuka selebar-lebarnya, dan mengurangi sedapat mungkin taklid secara membabi buta pada suatu mazhab tertentu.

Tipologi Pemikiran Neo-modernis

Neo-modernis adalah istilah yang digunakan untuk menunjuk kepada para pemikir yang muncul sekitar tahun 1970an hingga pengujung abad ke-21. Objek pemikiran mereka bukan lagi masalah politik, khilafiyah, dan mazhab, tetapi telah memasuki ruang historis-kultural, teologis, dan filosofis. Tema sentral pembicaraan mereka adalah bagaimana membebaskan umat Islam dari belenggu keterbelakangan, terutama dalam bidang pendidikan (kebodohan) dan bidang ekonomi (kemiskinan). Pemikiran mereka menjadi beragam sejalan dengan sudut pandang dan metodologi yang digunakan untuk mencari solusi atas problem kebodohan dan kemiskinan umat. Dapat dikemukakan, sedikitnya ada tiga tipe pemikiran dalam kelompok neo-modernis ini, yaitu: Islam Rasional, Islam Peradaban, dan Islam Transformatif. Ketiga tipe ini akan dijelaskan secara berturut-turut berikut ini.

Islam Rasional

Islam Rasional ini selalu dikonotasikan kepada Harun Nasution, namun tidak menutup kemungkinan adanya tokoh lain, seperti Johan Efendi. Tetapi yang lebih populer adalah Harun Nasution. Dalam kesempatan ini, pembahasan diarahkan pada pemikiran Harun Nasution. Menurut Harun Nasution problem keterbelakangan umat

¹⁵ Daya, *Gerakan Pembaharuan*, h. 254.

Islam di bidang pendidikan dan ekonomi disebabkan oleh persoalan teologi, yaitu berkaitan erat dengan paham kalam (teologi) yang dianut oleh umat Islam Indonesia. Menurutnya kesalahan pokok ada pada masalah teologi, yaitu bahwa Islam Indonesia secara umum menganut paham teologi tradisional yang tidak rasional. Solusi untuk membebaskan umat dari belenggu kebodohan dan kemiskinan harus ditembus ke wilayah dasar teologi tersebut, yaitu membebaskan umat dari teologi yang tidak rasional itu. Harun Nasution menawarkan teologi baru yang disebutnya dengan *teologi sunnatullah*. Ciri utama teologi *sunnatullah* tersebut adalah rasional, berdasarkan prinsip filosofis, dan tidak bertentangan dengan pemikiran ilmiah, yaitu pikiran sistimatis, logis, dan objektif.¹⁶

Dengan teologi *sunnatullah* itu diharapkan dapat tumbuh dua hal pokok. *Pertama*, etos rasional, yaitu membebaskan pikiran dan kepercayaan dari hal-hal yang bersifat mitologis. *Kedua*, sebagai dampak etos rasional muncul kapasitas manusia yang mempunyai kebebasan kehendak (*free willing*). Hal ini merupakan konsekuensi logis dari ciri-ciri dan karakteristik teologi *sunnatullah*. Ciri-ciri teologi *sunnatullah* itu adalah:

1. Kedudukan akal yang tinggi;
2. Kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan;
3. Kebebasan berpikir hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur'an dan Hadis yang jumlahnya hanya sedikit sekali;
4. Percaya adanya *sunnatullah* atau hukum kausalitas;
5. Mengambil arti metaforis dari teks wahyu;
6. Dinamika dalam sikap dan pemikiran.¹⁷

Teologi *sunnatullah* yang ditawarkan oleh Harun Nasution, seperti yang dijelaskan di atas, menjadi tema kunci dalam Islam Rasional. Dengan demikian, bagi Islam Rasional solusi bagi problem kemiskinan dan kebodohan umat dapat dipecahkan melalui pembaharuan sistem teologi umat. Bagaimana pun ini merupakan suatu pemikiran yang patut diperhitungkan untuk mencari solusi-solusi alternatif lainnya. Walaupun harus diakui masih memiliki ruang kekurangan dan kelemahan. Inilah yang menjadi tugas generasi berikutnya untuk merevisi, rekonstruksi, dan daur ulang.

Islam Peradaban

Tipe pemikiran ini selalu dihubungkan dengan Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo. Pemikiran keislaman Peradaban banyak diilhami oleh pemikiran neo-modernis Fazlur Rahman. Sebagaimana telah diuraikan terdahulu, bahwa Fazlur Rahman menjelaskan sikap cendekiawan Muslim dalam merespon modernitas di dunia Barat terbagi kepada dua kelompok. *Pertama*, mereka yang melakukan pengadopsian gagasan kunci moder-

¹⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 121.

¹⁷ *Ibid.*, h. 112.

nitias Barat dan pranata-pranatanya serta dibela dengan mengambil justifikasi ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, mereka yang menolak mentah-mentah modernitas dan mengajukan alternatif apologetik berdasarkan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an seraca literal.¹⁸ Kelompok pertama dianut oleh modernis klasik dan kelompok kedua dianut oleh neo-revivalis (fundamentalis) yang skriptural.

Melihat kondisi ini, Fazlur Rahman menawarkan solusi penafsiran al-Qur'an dengan dua tahapan pokok. *Pertama*, mencari dasar etis dari suatu ayat dengan analitis *historis-kontekstual* ayat tersebut. Moral al-Qur'an inilah yang diharapkan dapat menjustifikasi keadaan sosial sekarang yang hendak diterangi dengan semangat al-Qur'an. *Kedua*, berdasarkan moral al-Qur'an itu, dicoba untuk menjabarkan, menafsirkan, dan menerangkan problem kontemporer masyarakat modern.¹⁹

Budhy Munawar-Rahman meletakkan peta kedua pemikir Islam Peradaban ini, dalam merespons pemikiran Fazlur Rahman tersebut, masing-masing berada pada dasar etik al-Qur'an untuk Nurcholish Madjid, dan pada wilayah historis sosiologis untuk Kuntowijoyo.²⁰ Berdasarkan itu, maka solusi terhadap masalah kebodohan dan kemiskinan umat yang ditawarkan Nurcholish Madjid adalah pemberdayaan tauhid dalam kehidupan, yang disebutnya dengan relasi tauhid dan etos kerja.²¹ Maksudnya adalah bagaimana agar keyakinan tauhid memberikan dampak pada etos kerja umat Islam. Lebih jauh Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa yang penting adalah membebaskan tauhid dari mitos, kemudian mengisinya dengan tauhid yang benar. Konsekuensinya adalah menumbuhkan demokratisasi sosial, sebab implikasi pembebasan tauhid itu adalah sikap terbuka dan selalu tanggap terhadap masalah kebenaran dan kepalsuan.

Demokratisasi itu sendiri erat kaitannya dengan ekonomi, sebab demokratisasi mempunyai hubungan yang erat dengan tingkat kemakmuran rakyat. Di sinilah Nurcholish Madjid berpikir tentang kemungkinan pengembangan etos kerja dari sudut pandangan Islam.²² Sehingga ia menawarkan model berpikir seperti untuk kemajuan umat Muslim Indonesia perlu jelas betul tentang "dasar nilai kerja" yang menurutnya adalah komitmen kerja yang tidak lain adalah niat.²³ Tentu saja niat kerja dalam Islam dinisbahkan kepada Allah, sehingga dalam mengerjakan sesuatu selalu "demi rida Allah", dengan sendirinya kita tidak boleh melakukan sesuatu dengan semberono, seenaknya, acuh tak acuh. Karena itu, dalam setiap pekerjaan dituntut "*ihsan*", yaitu mengerjakan secara optimal. Inilah etos kerja yang perlu ditumbuhkan dari kaum Muslim Indonesia untuk membebaskan mereka dari keterbelakangan di segala bidang.

¹⁸ Munawar-Rahman, "Dari Tahapan Moral", h. 15.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Nurcholish Madjid, *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: Paramadina, 1990), h. 185-211.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

Dengan paradigma berpikir yang lain, Kuntowijoyo, menawarkan teori sosial yang bisa menjembatani 'ideal Islam' dengan 'realitas sosial umat'. Teori sosial dimaksud disebutnya dengan "Ilmu Sosial Transformatif" atau "Ilmu Sosial Profetik".²⁴ Menurut Kuntowijoyo, paradigma Islam tentang transformasi sosial (perubahan sosial) perlu dilakukan, karena penerjemahan ideologi Islam dalam kenyataan kehidupan berarti mengubah masyarakat kepada seperti yang dicita-citakan Islam. Karena itu, teori Islam pun harus bersifat transformatif.²⁵ Cita-cita transformasi Islam itu dapat dilihat dengan jelas dalam ideologi Islam untuk menegakkan "*amar ma'rûf dan nahi munkar*" (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Yang pertama bersifat "humanisasi" dan yang kedua bersifat transformasi (perubahan). Maka inilah kunci transformasi sosial Islam. Jika ini dapat diwujudkan maka kemunduran umat Islam Indonesia akan dapat dihapuskan.

Islam Transformatif

Obsesi Islam transformatif adalah memberikan kritik terhadap teologi *sunnatullah* Harun Nasution dan tauhid sosial Nurcholish Madjid. Dari kritik itu, kemudian mereka menawarkan solusi alternatif yang disebut dengan Islam transformatif. Titik tolak mereka sangat jelas, yaitu ingin menganalisis penyebab keterbelakangan umat Islam Indonesia dari sudut pandang struktural.²⁶ Mereka lebih beraksentuasi kepada faktor eksternal sebagai penyebab kemunduran Islam di bidang ekonomi dan pendidikan.

Selama ini, dalam pandangan mereka, Islam Rasional dan Islam Peradaban mencoba memecahkan problem keterbelakangan umat dengan mencari ke dalam (internal) umat Islam sendiri. Menurut Islam Rasional, umat Islam dalam cara beragama bersikap *fatalistik*, *predeterminisme*, dan pengakuan yang keliru terhadap takdir dan nasib. Islam Peradaban melihat Muslim Indonesia memiliki semangat sosial dan etos kerja yang rendah, akibat sistem tauhid yang dianut tidak fungsional dalam membangun etos kerja dan sosial. Menurut Islam transformatif, keterbelakangan dan kemunduran Muslim Indonesia bukan disebabkan oleh faktor internal seperti teologi, budaya, dan mentalitas umat, tetapi karena faktor eksternal berupa hubungan yang tidak adil antara dunia maju (Barat) dengan dunia ketiga (termasuk Indonesia). Watak hubungan itu, menurut mereka, adalah imperialisme pada tingkat global dan bentuk-bentuk eksploitasi pada tingkat lokal yang tercipta melalui hubungan dan cara produksi yang mengisap.²⁷ Dengan kata lain, hubungan antara dunia maju dengan dunia ketiga merupakan

²⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 286.

²⁵ *Ibid.*, h. 286-291.

²⁶ Mansour Fakih, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 165-177.

²⁷ *Ibid.*

hubungan penjajahan dalam bentuk baru, berupa penjajahan ekonomi. Inilah yang menyebabkan kemiskinan yang kemudian berkembang pada kebodohan umat. Berdasarkan pandangan seperti itu, Dawam Rahardjo yang dipandang sebagai tokoh kelompok ini, menawarkan metodologi pengentasan keterbelakangan umat yang disebutnya dengan pendekatan *historis-struktural*.²⁸ Tentu saja pendekatan ini diarahkan bukan pada dataran teologis seperti pada Islam Rasional dan Islam Peradaban, tetapi pada dataran realitas sosial. Bahkan menyentuh secara dealektis antara kritik ideologis dan kritik tafsir kemudian mencari tafsir alternatif dan mewujudkannya dalam tindakan sosial sebagai praktik keyakinan teologis.²⁹

Mengenai hubungannya dengan cara mengentaskan keterbelakangan umat, menurut Adi Sasono sebagai tokoh lain dalam Islam Transformatif ini, sedikitnya ada dua arus pemikiran. *Pertama*, menganggap pemberantasan kemiskinan dapat dilakukan melalui strategi pertumbuhan ekonomi dengan rangkaian kebijaksanaan harga yang tepat. *Kedua*, menganggap proses pengentasan kemiskinan dan pemerataan hanya dapat dilaksanakan secara efektif, jika prakondisi sosial perlu diwujudkan terlebih dahulu, khususnya menyangkut perubahan kelembagaan atau struktural alokasi sumber-sumber, sehingga dapat dimanfaatkan sepenuhnya untuk kepentingan masyarakat secara keseluruhan.³⁰

Oleh karena itu, dalam menganalisis faktor-faktor penyebab keterbelakangan untuk kebijaksanaan pembangunan perlu melihat kondisi eksternal umat, bukan hanya berputar-putar pada kondisi internal umat. Peran agama dalam pembangunan adalah sebagai memberikan kritik ideologis dan moral bagi usaha-usaha produksi, teknologi, dan lain-lain. Sebagai langkah awal untuk mewujudkan itu, telah tumbuh subur Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di kota-kota besar di seluruh Indonesia.

Komentar dan Alternatif

Penelaahan terhadap uraian-uraian terdahulu, secara metodologis, kelihatannya pemikiran yang dilontarkan para pakar, baik dari tipe tradisional, modernis, maupun neo-modernis, terkesan memandang problem umat secara parsial. Sehingga solusi problem yang ditawarkan juga bersifat parsial. Tegasnya, pandangan masing-masing tipe hanya terarah pada satu sudut tertentu saja. Tipe tradisional, modernis, dan neo-modernis, memang telah menawarkan teologi baru (teologi *sunnatullah* dan teologi sosial) yang intinya

²⁸ M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Historis-Struktural: Menemukan Format Pembangunan" dalam *Majalah Prisma*, No. 10 Tahun 1986, h. 3-11.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Adi Sasono. "Pembangunan di Indonesia: Analisis Persoalan Ketergantungan dan Keterbelakangan", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Indonesia dan Masalah-masalah Pembangunan* (Jakarta: Sekolah Tinggi Pembangunan Drikarya, 1985), h. 55.

adalah bagaimana agar tauhid itu tidak hanya berdimensi vertikal kepada Tuhan, tetapi sekaligus memiliki dimensi horizontal kepada sesama manusia dan dimensi diagonal kepada alam. Tawaran itu, sudah cukup baik, tetapi tetap saja parsial.

Berdasarkan itu, perlu dipelajari teori *inquiry* pragmatisme yang digulirkan oleh John Dewey.³¹ Dalam teori *inquiry* Dewey ada yang disebut dengan *community of researchers*, yang merupakan gabungan dari berbagai *inquirers* (peneliti). Dari komunitas ini lahir pandangan yang menyeluruh dari berbagai disiplin sesuai dengan disiplin para *inquirer*. Pandangan yang lahir tersebut juga bersifat multi-disipliner dan multi-metodologi. Akhirnya diperoleh pandangan yang bersifat menyeluruh, paling tidak untuk sementara waktu.

Jika ini diterapkan pada tipe-tipe yang dijelaskan di atas, maka pandangan parsial sebagaimana yang dirasakan selama ini, dapat dijadikan sebagai *immediacy* (pandangan sementara) yang di bawa ke dalam *community of researchers*. Dalam komunitas tersebut berkumpul semua tipologi, tradisional, modernis, dan neo-modernis, dan masih bisa ditambah dari unsur lain. Kesimpulan yang diperoleh dari komunitas ini dipandangan sebagai solusi tepat untuk sementara waktu sampai ditemukan solusi yang lebih tepat lagi. Pengkajian untuk menemukan solusi terus-menerus direvisi dan direvisi. Solusi yang ditemukan merupakan solusi sementara, demikian seterusnya.

Alternatif tawaran ini kelihatannya sangat idealis, dan apakah mungkin dapat dilaksanakan, memang pantas dipertanyakan. Perspektif ke arah seperti itu sudah mulai menggejala dalam pemikiran intelektual muda Muslim yang memiliki kesadaran ilmiah tinggi. Di antara sekian banyak contoh adalah Seminar Nasional yang bertajuk Muhammadiyah dan NU di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) pada tahun 1993 merupakan suatu contoh nyata. Hasil seminar itu telah diterbitkan menjadi sebuah buku berjudul *Muhammadiyah dan Nu: Reorientasi Wawasan Keislaman*. Mungkin harus diakui, hal ini agak sulit bagi mereka yang belum memiliki kesadaran intelektual dan ilmiah yang tinggi, katakanlah masyarakat awam. Namun setidaknya, dalam wilayah metodologi pemikiran ke arah itu perlu ditumbuh-kembangkan dalam dunia akademis Islam.

Penutup

Suatu hal yang perlu disadari adalah bahwa bagaimanapun canggihnya suatu tipe pemikiran dan metodologinya, jika pandangannya masih tetap parsial, maka kesimpulan yang ditawarkan juga akan parsial. Walaupun metode *inquiry* yang

³¹ Uraian terperinci mengenai ini dapat dilihat pada: Paul Edwards, "Pragmatisme John Dewey", dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: MacMillan Publisher, 1972), vol. I, h. 380-383.

diketengahkan di atas tidak bisa menjamin 100%, namun setidaknya upaya untuk mempersatukan pandangan dalam melihat dan mengkaji suatu persoalan secara utuh sudah ada. Bukankah kita sudah terbiasa mendengar pepatah kita yang mengatakan: *bersatu kita teguh bercerai kita runtuh*. Teks pepatah ini, mungkin cukup banyak orang yang menghapalnya. Tetapi implikasinya dalam berpikir, berkreasi, dan beraktifitas, belum tampak. Mengapa? Suatu pertanyaan yang pantas dikemukakan. Mungkin kita perlu merubah sikap dari *verbalis* ke praktis, dari *lisân al maqâl* ke *lisân al-hâl*.

Pustaka Acuan

- Ali, A. Mukti. "Pesan-pesan pada Penutupan Upacara Ujian Promosi Doktor bagi Saudara Burhanuddin Daya (Kritik terhadap Pemikiran Modernisme Islam)". dalam *Majalah Al-Jamiah IAIN Sunan Kalijaga*. Vol. II, No. 38, Tahun 1989.
- Benda, Harry J. "Contiuniuty and Change in Southeast Asia". dalam *Monography Series*, Vol. II, No. 18, Tahun 1982.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Drewes, GJW. "Indonesia: Mysticism and Activism", dalam Gustave E. Von Grunebaum (ed.) *Islam Kesatuan dan Keragaman*, terj. Effendi M. Yahya. Jakarta: Yayasan Perhidmatan, 1983.
- Fakih, Mansour. "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Fischer, Louis. *The Story of Indonesia*. New York: Harper & Brother Publisher, 1959.
- Ismail, Faisal. "Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam", dalam *Majalah Al-Jamiah IAIN Sunan Kalijaga*. Vol. I. No. 40, Tahun 1990.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Lubis, M. Ridwan. "Perkembangan Pemikiran Islam Regional: Tinjauan Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia", dalam Burhanuddin Daya, (ed.) *70 Tahun H. A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993.
- Madjid, Nurcholish. *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Paramadina, 1990.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Edwards, Paul. "Pragmatisme John Dewey", dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*. Vol. I, New York: McMillan Publisher, 1972.
- Raharjo, M. Dawam. "Pendekatan Historis-Struktural: Menemukan Format Pembangunan" dalam *Majalah Prisma*, Vol. II, No. 10, Tahun 1986.
- Rahman, Budhy-Munawar. "Dari tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-

Modernisme di Indonesia” dalam *Majalah Ulumul Qur'an*, Vol. VI, No. 3, Tahun 1995.

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.

Salam, Solichin. *Muhammadiyah dan Kebangunan Islam Indonesia*. Jakarta: CV. Mega, 1985.